

## 科学と人間

著者	桜井 弘木
雑誌名	星薬科大学一般教育論集
号	9
ページ	1-21
発行年	1991
URL	<a href="http://id.nii.ac.jp/1240/00000176/">http://id.nii.ac.jp/1240/00000176/</a>

# 科学と人間

桜井 弘木

—

「汝自身を知れ」ということばがある。ここで取り上げようとしている「科学と人間」というテーマは、人間とは何かという問いかけを重要な課題として含んでいるので、それは「汝自身を知れ」の近代的な再認識でもある。

周知のごとく、このことばはデルフォイのアポロン神殿の柱に刻まれていたと伝えられている。誰がそうしたかにはいろいろの説があるが、我々にとってこのことばが常に念頭から離れないのは、ソクラテスによって、処生上の格言という以上に、学問上の必然的な要求として絶えず我々に突き付けられているからである。

気が付いてみると我々は、一個の人間としてそれぞれ生活している。しかも、今更ながら気が付いてみると、あらゆる生活、あらゆる学問、そしてあらゆる文化が、時間、空間の裡で、一人一人の人間の営み（思考と行為）の結果である。この世界において人間に係わりのないものは何もない。人間に係わる限りにおいてのみ、はじめて世界は問題になり、そ

の意味においてこの世界ははじめて存在する。即ち、その限りにおいてのみ世界は自己を顕在化する。人間の営み（思考と行為）と世界は厳密に対応する。個別的にも集合的にも厳密に対応する。従ってそのことは、自分史的にと同様に人類史的にも云え、そうである。『云えそうである』と述べたのは、人類史的内容は、自分史的な視点を、何らかの仕方ですし拡げた、経験的類推以上のものではないからである。

ホッブズの「リヴァイアサン」は、人間についての考察からはじまる。そして、汝自身をしれ（read thyself）をまじ強調する。即ち、「それが我々に教えるようにするのは、ひとりの人間の思考や情念（passions）は他人のそれと類似しているから、人がもしかれ自身をみつめて、自分が思考・判断・推理・希望・恐怖等々するときに、どういうことをするか、またなににもとづいてそうするかを、考察するならば、それによって、かれはつねに、同様な場合における他のすべての人の思考と情念が、どのようなものであるかをしるであろう、ということである。」<sup>(1)</sup>と云っている。そして、人びとの行為の意図を、自分自身のそれと比較しようとしなかったり、また条件を顧慮しようとしらないのは、「暗号を解く鍵をしらずに暗号文を解読しようとするようなもの」<sup>(2)</sup>だし、またそれがいかにむづかしくとも、例えば「全国民を統治しようとする者は、かれ自身のなかに、あれこれの個別的な人間ではなく、人類（mankind）を、よみとらねばならない。」<sup>(3)</sup>とも云っている。<sup>(4)</sup>

「汝自身を知れ」とは、汝自身つまりこの私の思考と行為によって私の意識の裡に映像化乃至想像化されたもの以上のことを私は何も知らないということ、従って、過去、現在、未来を通じて、この世界の大きさ（領域）と内容は、私が意識の裡にとり込んだ種々雑多、多様なものの整理統合、システム化以上の何ものでもないこと、それ故に、汝自身つまりこの私を正當に認知すること、そしてそれに則して正當に行爲すること、それが人間としての私の生（活）のはじまりであり、かつすべてであって、帰するところ私は、それ以上のものを求めることはできないし、また求めてはならないとい

うこと、「汝自身を知れ」とはそういう意味であらう。

近年はやりの宇宙生成論にビッグバン説がある。いま現に我々が生活しているこの世界のはじまりと、その後の複雑多様な生成過程についての説明を聞いていると、その内容は、あたかも一人の人間の誕生と成長のプロセスの、宇宙論的、または自然世界的な投影のように思えてならない。また、ヤスパースの「人間であることは人間になることである。」<sup>(5)</sup>という命題をも連想させるものがある。

人間の営み（思考と行為）は、すべて、自分自身をすることからはじまると思うのは、果たして単なる思いつきのドグマであらうか。そうではなくて、それは人間にとって不可避的な、自然的、自明的なことではあるまいか。若しそうだとすれば、学問一般のはじまりも、そしてまたその行きつく先も、私自身をすることであると云ってよいのではあるまいか。そして、この私をすることは、つまり私とは何かとは、この世界の裡で生活するもの（生活者）としての私の存在論的機能（はたらき）、その所産としての私の裡なる意識内容、およびその意識内容を私に与えるもの、即ち存在論的世界を問うことである。つまり、私とは何かは世界とは何かである。もう一步、「科学と人間」というテーマに則して、具体的にふみこんで云えば、学問というのは、生活者としての人間にぶつけられる問題の解決への知的な営みであって、それは私と世界との係わりとその内容の詮議、検証からはじまると云ってよいであらう。但し、問うからと云って、期待どおりの答が得られるかどうかは別問題であるが。

ビッグバン説が、いま現在の実験や観察によって認知されている宇宙から、どのような方法と推理の結果による結論であるかについては、私はつまびらかではない。しかし、いま現在の生活をしている、この私と世界との係わり——それを問うことによって、私とは何か、世界とは何かが解明されはじまるのであるが——その私と世界との係わりの、そもそものはじまり、云いかえればこの私と世界との係わりの根源的、基本的形式は、その内容がたとえ無に等しい程に僅かでは

あつても、私が独断と偏見を捨てて、率直に自己自身を見えない目で眺める（反省する）ことによって、何ものにも依存せずに即座に、確認されるのではなからうか。

デカルトの方法的懷疑、ホッブズの世界消滅の仮定、そしてフッセルの自然的態度の措定、いずれも人間と学問（科学）のはじまりとしての、私と世界との係わりを問題にしている。しかも、三者いづれも方法的にも、内容的にも深い関係をもつ。差当り我々は、デカルトについても、ホッブズについても充分に承知しているフッセルの、自然的態度の措定をまず取り上げることとする。

## 二

フッセルは、「イデー<sup>ン</sup>（純粹現象学と現象学的哲学のための諸構想）」第一卷（一九一三）を次のようなことばではじめている。「ごく当たり前の自然的認識というものは、経験とともに始まり、そして経験のうちにあくまでもとどまる。」<sup>(7)</sup>そしてそのあと、具体的に彼が構想を展開する、第一卷の第二篇「現象学的基礎考察」の冒頭において、「われわれは、われわれの考察を始めるに当たって、ごく自然な普通の生き方をしている人間の身になってみよう。つまり、表象したり、判断したり、感情作用をしたり、意欲したり、しかもそれらがみな自然的態度においてなされているような、そうした人間の身になってみよう。この自然的態度が何を意味するのかを、われわれは、簡単な諸省察をなすことによって、明らかにするが、その諸省察をわれわれが行なう場合、一人称単数でもって語ってゆくのが一番よい。」<sup>(8)</sup>と述べている。ここで、まづ特に留意されねばならないのは、「イデー<sup>ン</sup>」第二卷<sup>(9)</sup>、および更に後年（晩年）の「ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学」——以下「危機」と略記する——において、一步一步明確にされることであるが、自然的態度（natürliche Ein-

stellung) というのは、『自然界に向かう態度 (naturale Einstellung)<sup>(11)</sup>』のみを意味するのではなく、従って、自然的態度は「自然主義的 (naturalistische)」、すなわち自然科学的 (natur wissenschaftliche) 態度<sup>(12)</sup>ではないのであって、況んやガリレイにはじまる数学的物理学主義的方法態度とは異なるものである、ということである。従って、「自然主義的に考察された世界は、とにかく、世界そのものではないのである。」<sup>(13)</sup>云うなれば、自然的態度の裡にあるときは、それがそれとしては意識されないものであって、何らかの機縁による、(例えば常識の破綻から生じる) 反省的思考に基づく意識化に伴って、はじめて自然科学的態度、現象学的態度、評価的態度その他の諸態度乃至方法が、「技巧的に (künstlich)」<sup>(14)</sup>云わば作法的に可能となるのである。

そのような意味の自然的態度における私と世界<sup>(15)</sup>の関係を、フッサールは精緻な現象学的分析的記述のあぐく、差当ってつぎのように一般的に定立する。すなわち、「私は、一つなる空間時間的な現実が、私に対して向う側にあるものといったありさまで、恒常的に手の届く向こうに存在しているのを見出すのであって、その現実<sup>(16)</sup>に、私自身が属しており (zugehören)、また同じく、その現実の中に見出されまたその現実<sup>(17)</sup>に同等の仕方<sup>(18)</sup>で関係している他のすべての人間も、その現実<sup>(19)</sup>に属している」というわけである(傍点は筆者)。ここでフッサールは、自明的という意味で自然的なようであるが、極めて異質的な二つの態度(方法、または方法的見方と云ってもよい)をさりげなく並べ立てている。云い換えると、ある意味で混同している。やがてそのことに気付くことからの反省的思考の深化が、その後の彼の哲学(現象学)の展開、というよりむしろ転回を結果することになる。

それは世界と私の関係における両義性の問題である。すなわち、一方において私は一つの空間時間的現実つまり自然的<sup>(20)</sup>世界を、私に対して向う側にあるものとして、私にとって対象的なものとして、それと係わっており、そして、その一方では、私はその世界に属している、つまりその世界の一部であるというように、本質的には全く相容れない(両立しえな

い) 二つの世界と私の関係が無造作に、何の疑問もなく自明的に共存しているのである。前者を世界と私の関係についての対象的意識と名付ければ、後者は自覚的意識とでも云うべきものである。機能的に云えば、前者における世界は対象化(物象化)の原理にもとづく所与であって、云わば見えるものであるのに比して、後者における私および私の属している世界は自覚化(直観化)の原理にもとづく所与であって、云わば見えないものである。原理ということばを用いたのは、両者はいづれもどこまで究明しても、一方が他方に(内容的にはもちろん)形式的にも同化しえないからである。(私以外の他の人間たちについては、問題が更に複雑なのでいまは取り上げないこととする。)

以上に指摘したような世界と私の関係の両義性にふれることなく、フッサールは差当り、自然的態度における対象化の原理にもとづく対象的意識<sup>(10)</sup>の機能と内容における世界と私の関係にのみ、目を向けて、「現象学的還元」と称される自然的態度の根本的変更を行なう。すなわち、自然的態度の裡に見出される「存在信念」<sup>(11)</sup>の括弧入れ、つまり判断中止(epoche)という操作によって、一つの新しい学問(Wissenschaft)の基礎づけに向う。この学問はフッサール自身が述べているように、「新しいとはいっても、実は、デカルト以来の哲学的発展の歩み全体によって準備されてきた学問」<sup>(12)</sup>であって、対象化の原理にもとづく、実証的な近代自然科学、およびそれをモデルとした諸科学を意味していることは云うまでもない。しかし、このような学問の基礎づけは、もともと個人としての私から出発しており、従って主観主義的である。つまり、これはいまだ現象学的還元における自我論的還元の段階である。従って、この段階では対象的自然の客観的存在性、およびその上部構造としての社会的、文化的客観性は依然として現象学的に内在化し得ないままであるという憾みが残る。この問題を現象学的に解決するためには、「全く個人的な本来の自我論的還元に対して多くの人々の相互意識に基づく定立を相互主観性にときほぐす相互主観的還元が必要となる」<sup>(13)</sup>。しかし、いまここではその筋道をフッサールに即して、彼の「デカルト的省察録」(一九二九年の講演を基礎とした遺稿、Husserliana Bd. I)を手がかりに忠実に追う必要はない。し

かし、問題は、その内容から云って、この段階に至ってもなお依然として、人間としての私、および更には他の人間たちの存在性が主題化されていないということである。(このことは、対象的意識の内容をもたらず外的経験の世界の存在性も括弧に入れられたままであることと、全く軌を一にするものである。そのことは留意しておく必要がある。)主題化されないどころか人間存在それ自体が抹殺されようとする。このことを、もう少し詳しく云えば次のとおりである。

フッセルは自然的態度からの現象学的還元をすすめるに当って、常にデカルトのコギト(cogito、私は考える)に範を求め、その私つまり自我そのものの(Das Ich selbst)は、「自我体験の『中』で、きわめて様々な仕方、『生き』、つまり、能動的に、受動的に、自発的に、存在し、受容的にまたそのほかの仕方、自ら『態度を採っている』。けれどもわれわれは、こうした自我そのものを、さしあたりはまず、徹頭徹尾考慮の外に置く。」と断っている。そして、専ら自我論的還元は形相的(categorische)還元として、自然的、対象的世界の本質記述に向う。その自然的世界においては、世界そのものに属する世界内存在としての人間そのものは、デカルト的二元論に原理的に拘束されて抹殺されるのである。

そこには物象化された限りの、対象的なコギタトゥム(cogitatum、意識対象)としての人間像が見出されるだけである。このようにして人間不在の近代の諸科学は、ガリレオ、デカルト以来、フッセルによる基礎づけにも支えられて、ますます発展するかにみえた。しかし、このような学問の発達、フッセルの意図したことである筈はなく、やがてその人間不在の学問という危機が、彼の最後の名著とも云うべき「危機」(一九三六年)において主題的に分析されるのである。

その「危機」は、「学問はたえず成果をあげているのに本当にそうした危機があるのだろうか。」「今日よく耳にするこのような云い方は、あまりにも大袈裟に過ぎないだろうか。」という慎重な表現から叙述がはじまる。しかしこれは決して云い過ぎではない、とフッセルは主張する。すなわち、近代科学(近代の学問)は「学問の理念を単なる事実学に還元する実証主義的傾向」によって徹底的に規定されている。そしてその「実証主義に負う繁栄」によって徹底的に眩惑され、



それによって「学問が生 (Idea, 生活) に対する意義を喪失した」ことにより、学問の危機は「否定し難い現実となった。学問は「真の人間性にとって決定的な意味をもつ問題（すなわち、人間とその周囲世界との、単に事実的關係のみならず、価値的、目的的關係も含めた総体としての問題——筆者註）から無関心に眼をそら」してしまっている。学問とは、学問的真理とはそのようなものであったのであろうか、というわけである。

フッセルは、近代におけるこの重大な学問の転換の由来を、「ガリレイによる自然の数学化」、およびそのガリレイの抱いた確信によって影響され、拘束されたデカルトの物心二元論（的世界観）に見出す。

我々はフッセルのいう近代の学問の危機、という問題を、「科学と人間」というテーマ乃至表現で共有する。しかし決していつまでもフッセルの現象学的方法にとどまる考えはない。フッセル自身も自らの課題に関して、未完のままこの世を去っている。しかし、いまこの時点においては、フッセルを手掛りに、デカルト的コギトに起因する、デカルトの私と、世界についての誤り乃至ドグマを明らかにして、物心二元論を排除することは極めて重要で、かつ不可欠なことである。

「ガリレイは、幾何学と、感性的な現われ方をし、かつ数学化されうるものから出発して世界に眼を向けることによって、人格的生活を営む人格としての主体を、またあらゆる意味での精神的なものを、さらに人間の実践によって事物に生じてくる文化的な諸性質を、すべて捨象する。」<sup>(8)</sup>「そうすることによって、「それ自体において、実在的に完結した物体界としての自然という理念が現れてくる。」<sup>(9)</sup>この理念 (Idea) という表現には充分留意すべきである。「ガリレイの理念は一つの仮説であり、……仮説はそれが検証されるにもかかわらずいぜんとして永遠に仮説でありつづける」<sup>(10)</sup>のである。このような意味の理念の内容が、自然的態度における対象化の原理にもとづく対象意識の慣習的自明性と結び付いて、一つの問題領域が形成されるのである。そして、そのことと、前述の捨象されたものへの否定し難い配慮とから、物体（界）と物体ならざるもの（の領域）との二元論が用意される。そこにデカルトの、物質と精神の二元論的世界観乃至二元論哲学が生

れ、かつ説得性をもつに至るのである。

以上がデカルト哲学の現実的展開であるが、しかし、周知のごとく、デカルト哲学の、体系的展開は、方法的懷疑（デカルト的な判断中止）に端を発し、コギトにおける自我としての私の存在（*cogito ergo sum*：わたしは考える、ゆえに私は存在する）を第一の真理とすることからなされる。デカルトにとって、この自我は「断然（厳密な意味で）思惟する事物でしかなく、云いかえるなら、精神であって、これを心と云っても理性と云ってもよい」ようなものである。このあとデカルトは神の存在証明を媒介として、精神（思惟体）と全く異なる延長体としての物質の実体的存在を明言し、まさに予定どおりガリレイの物体界を哲学的に基礎づける。そして、その後の近代自然科学の発達を軌道にのせるのである。

しかし、フッセルは、「危機」において、そのようなデカルト哲学の展開に対し、自然的態度の現象学的還元における判断中止（エポケー）の視点から、デカルトのいう自我はどのようなものであるかと問い始める。すなわち、フッセルに云わせれば、デカルトには、「この自我を純粋な心と同一視することによって、（判断中止の——筆者註）首尾一貫性にある破綻が生じている」という。デカルト的判断中止（方法的懷疑）は、考えている私（自我）に予め与えられているものすべてにかかわることであって、例えば人間について云えば、単に对象的自然的世界の一部である身体についてだけのことはなく、人間そのものにかかわるのであって、純粋な物としての（云い方を換えればデカルト的な意味の実体としての）身体を予め捨象することによって残された、残余としての人間の純粋な（云い方を換えればデカルト的な意味の実体としての）心乃至精神も、判断中止の対象である。それ故に、デカルトのコギトにおける「自我は世界の残余ではなく、判断中止によってのみ、つまり、全体的な世界妥当を『括弧に入れること』によってのみ、しかもただ一つ可能になる、絶対に必当的な定立（*Setzung*）なのである。」<sup>83</sup>）<sup>84</sup>で定立というのは、方法的視点または方法的態度の意識的な設定という意味以上のものではない。従って、「この自我を純粋な心と同一視すること」<sup>85</sup>は「デカルトの誤った自己解釈」<sup>86</sup>で

あると云わねばならないのである。すなわち、対象的世界の全体の存在性を括弧に入れ、その存在妥当性を否定または留保するとすれば、同様に、自覚的世界の全体、及びその一部である人間、そのものも、括弧に入れ、その存在妥当性を否定または留保しなければ、方法的懷疑としての判断中止に首尾一貫性を欠き、徹底性を欠いた誤った思考となるのである。それ故に、その逆に、若し対象的世界の存在性を何らかの仕方では説明可能にするようなものが存在するとすれば、自覚的世界、およびそれに属する私や私たち人間の存在性を同様に説明可能とするようなものと別のもの、つまり全く異質のものであるとは考えられない。そのことを直観的明証性において示すのが、はじめに指摘したフッセルの自然的態度における私と世界との関係についての二義的な内容である。まさに自然的であるが故に、いかなる作為、いかなる操作、いかなる技巧によっても否定することのできない自明性としての私と世界との関係がそこにあるのである。簡潔に繰り返して云えば、世界は私の手前にあって、そして私は、私たちはその世界に属している、含まれている。このことは、一見二義的で論理的に矛盾しているようであるが、いづれも意識する限りにおいて否定し難く共存しているのである。

私は世界を対象的に手前に見出す。その見方（対象化）の技巧性によって獲得された世界は、たといその内容について如何に客観的妥当性を主張し、要求しようとも、それは対象的、自然的世界である。従って、そのような世界を可能にするような、いわば世界そのものを問題にするとすれば、まさにメタフィジカル（metaphysical、超自然的、形而上学的）なものとしてそれを想定せざるを得ない。その一方において、同様にしてこのような見方で対象的、自然的世界を学び、知るように機能している、つまり考えている私は、そのように機能する何かとして、しかもデカルトの誤りに気付いた我々としては、やはりこれもメタフィジカルなものとして自分を、自分たちを想定せざるを得ない。

このようなメタフィジカルな世界と私を想定する限りに於いて、はじめて、私はこの世界に属しているという、自然的態度の裡の一つの明証性が、私は世界を手前に見出すという、自然的態度のもう一つの明証性と、矛盾なく統合される

のである。すなわち、私は世界（空間時間的な現実）を手前に見出すということは、世界の見える面の表象（物象化）であり、私とその世界に属しているということは、世界の超越的な見えない面の表象（直観化）である。いかなる説明、いかなる理論構成も、帰するところ自然的なものによって明証的に認知されない限り、その妥当性を要求し得ない。それ故に、あらゆる知識、あらゆる学問、あらゆる経験の出発点、および帰着点は、フッサルのいう自然的態度であると認めざるを得ない。自然的態度とは、以上のように理解されねばならない。

空間的時間的現実としての世界の对象的（現象的）、客観的な説明、記述である近代科学は、近代的自我の名のもとに、世界そのものに決して直接にかかわっているわけではないのである。つまり科学は我々人間に対して世界そのものを示していない。従って、当然ながら、科学はその世界そのものに属している人間そのものとしての人間をも示していない。そのような意味において、科学は人間を見ないし、人間を扱うことができないのである。このことを曖昧のままにしておくことが、人間不在の科学とか、学問の危機といった問題を結果したのである。我々の提示した「科学と人間」というテーマは、先にも指摘したように（8頁）、このような問題の明確化とそれへの対応を意図したものである。

### 三

以上のような考察をふまえて、それならば、人間（そのもの）は全く見えないのか。また、如何にすれば人間に係わることができるのか。そもそも、私（という存在）は如何なる存在か。このような問題意識（疑問）を持つ限り、少くとも私は私自身を抹殺することはできない。フッサル自身も、「不合理な物自体を以て仕事とするあらゆる素朴的形而上学だけを排除するが、形而上学一般を除外するものではない」と<sup>88</sup>いっている。我々も日常的な生活者として、まさにフ

ッセルの言う自然的態度において、形而上学、すなわち存在論を否定することはできない。かくしてフッセルは、「生活世界 (Lebenswelt) すなわち、現実のおよび可能な経験的直観において統一的に首尾一貫して、調和的に直観しうる世界」<sup>(33)</sup> という概念を提示することによって、不可避免的に形而上学的な存在問題に係わることになる。

しかし、「フッセルにとってその八求めらるべきもの」は、彼の処女論文以来、最後の著述に至るまで、一貫して八哲学および学問的認識一般の究極的基礎づけであり、認識一般に真の究極的明晰性と合理性を与え、認識者に対する存在一般の意味を闡明することであった<sup>(40)</sup> ので、これ以上フッセルと歩みを共にすることはできない。それ故に我々は、これまで述べてきたフッセルの自然的態度の措定、彼のガリレイ、デカルトの批判的検討、および生活世界の存在論への歩みをふまえながらも、更に論述を進めなければならない。

フッセルは「危機」において何度もホッブズに言及しながら、結局ホッブズを感覚主義に依る経験主義的心理学者としてしか見ていない<sup>(41)</sup>。それ故に、ホッブズの人間観を正當に理解せずに視界の外に置いたままにしている。そのよってきたる原因は、デカルト主義的二元論の矛盾、不整合性から、世界内存在としての、また世界の一部としての人間(私、及び他の人びと)を危機的、疎外的状況から救出しようとしながらも、結局は人間を理性的存在(理性的動物)とみるギリシヤ的人間観への還帰に拘束されていた、ということである。「理性とは人格的な活動と習慣の中で生きている(Lebenden)存在者としての人間の特性である。……この生 (Leben) において生成するものは人格そのものである。」<sup>(42)</sup>とフッセルは云う。確かに、理性は「人類の生まれもった」<sup>(43)</sup>ものであって、そのたえざる自己開示の価値を、我々はいささかも否定するものではない。だがしかし、同時に、人間を人間たらしめるもの、すなわち人間性は果して理性につきるかという疑問が我々には生じる。特に、現代の課題(健康と平和)に直面し、その解決に苦慮すればする程、それを持たざるを得ない。それは人間の有する性向としての幸福の問題である。フッセルによってデカルト主義的二元論を克服し、科学を人間の手

元に引き戻す可能的契機を獲得しえたいま、ホッブズの人間観（ホッブズ哲学）を割り込まざるを得ない理由はそこにある。これは時代の要請にも適うことでもあらうかと思う。

科学の目（科学的方法的視点）では見えない人間そのものがどのようなものであるかについて問うのは何故か。それは人間が事あるごとに科学に危機感をもち、不安を高めつつあり、挙句の果て人間が自分たちのつくり上げた科学によって疎外され、抹殺されまじき恐怖感を与えられているからである。そのような問題を解決する一つの手掛りとして、ここでフッセル、デカルトとの関連において、ホッブズの哲学的洞察、特にその体系的出発点をなす方法をとらなければならない。

ホッブズは、世界そのものを一元論的に、物体（body）——デカルトの云う物質（matter）ではない——の運動としてとらえている。当然人間もその物体の一つである。そのような物体をホッブズは、世界消滅の仮定という方法において定立し、定義する。詳細な分析はすでに取り上げてあるので、ここでは必要な限りで要約的に述べておくこととする。<sup>43</sup>

すなわち、いま「仮りに一人の人間（私—筆者）だけが生存していて、世界の残り全部が消滅させられた（annihilated）としても、それにも拘らずその一人の人間は、世界についての像（image）、および世界の中で彼が以前に見たり、理解したりしたことのあるすべての事物の像を持ちつづけるであろう。」<sup>44</sup> そのうえで、いま消滅されつくしたと仮定したあらゆるもののうちの何かあるもの（それが石ころでも、人間でも、また人工物であっても）が再びこの世界のなかに置かれたと仮定する。そうすると、そのものは空間（space）のある部分を充たし、それと一致し、私に像を与える。ここでいう空間というのは、その何かあるものが私の向う側に、つまり私の手前に現れるということ以外の如何なる属性（accident）も考えられない、私の一つの心像（phantasm）である。その限りにおいて空間は主観的である。しかしその空間は、その何かあるものの運動（単に位置の移動のみでなく、広く生成、変化の意味も含めての運動）を私に知覚せしめる限りに

において一定の場所 (place) を有する。それ故に空間は、特に位置の移動で明白であるが、単なる主観的ではなく、客観的なものでもある。時間についても同様なことが云える。

さて、そのような空間、時間において私に感覚的に意識される、その何かあるものはそれ自体何ら私の感覚 (思考のはじまり) に依存しているものではないことは明らかである。私の思考 (感覚に始まり、それを記憶し、積み重ね、推理すること) は、たまたま手前に現れた何かあるものの像 (心像と呼んでもよい) を取扱うことからはじまるのである。この像はそのような空間に従属させられ (subjected)、かつ思考の主語 (subject) になるものである。ホッブズによって基体 (subject) とも呼ばれている。<sup>45)</sup> このような感覚的、経験的な係りのなかで、ホッブズは物体を定義する。「物体とはわれわれの思考に何ら依存せず、空間のある一部と一致し、または同じ広がりをもっているものである。」<sup>46)</sup> 世界そのものはこのような物体の運動である。従って、若し私 (それを人間と名付けるならば) が存在するとすれば、それは、いま定義された物体以外の何ものでもない。そしてその私は、日常経験の裡で (生活する者として) 世界消滅の仮定を立てたりすることも含めて、さまざまに思考する物体である。加えて、私のような他の人間たちの存在についても、私の、私自身についての自覚的意識 (直観的存在性) の経験的類推の積み重ねによる判別的認識以上のものではない。このようにして、人間は思考する物体であるということは、経験的明証性を獲得する。

人間は、差当って、この世界の物体の運動を、空間に従属している (いわば現象する) 基体の属性において、さまざまに知覚し、記憶し、整理し、推理する。そのようにして知の世界は成立する。ガリレイ、デカルト的な自然主義的世界は、方法的、理念的に特徴のある、一つの知の世界である。近代科学の知識はそのようにして成立している。

以上のことをふまえて、ホッブズの世界消滅の仮定を振り返って私と世界との関係を考えてみると、それはフッセルの自然的態度における私と世界の関係が、すでにそのまま示されていたことに気付く。煩をいとわずにもう一度引用してみ

ると、「仮りに一人の人間だけが生存していて、世界の残り全部が消滅させられたとしても、それにも拘らずその一人の人間は、世界についての像、および世界の中で彼が以前に見たり、理解したりしたことのあるすべての事物の像を持ちつづけるであろう。」(13頁)そして、その世界は、その事物、すなわち物体の運動であり、人間も思考する物体として、その世界の一部であるということは、「私は、一つなる空間時間的な現実が、私に対して向う側にあるものといったありさまで、恒常的に手の届く向こうに存在しているのを見出すのであって、その現実には、私自身が属しており、また同じく、その現実の中に見出されたその現実と同等の仕方に関係している他のすべての人間も、その現実には属している。」(5頁)ということと全く同様である。両者いづれも人間を、思考する物体、自覚する存在として、デカルト主義的二元論的世界観と真っ向から対立する一元論的世界観として、自然的自明性において定立している。但し、この二つの引用の限りでは、人間が、いわば外観的な世界像、及びその一部である人間像については知っているが、世界内存在である自分自身については、つまり換言すれば、いわば目に見えない、内的な心像(内的な意識)、内的な理解については、両者とも必ずしも明瞭に示されていない。然しながら、この見えない面、これこそ人間そのものを一次的に、直接的に表象するものであり、そこに示される事柄に対する関心(問題意識)こそ、この二人にとっての最大の問題であった。しかも、そのことに、ある一つの類似性を見出すことができるのである。

まづ、ホッブズの場合で云えば、イギリスの内乱期に生きた彼には、当時の社会的現実が教えてくれる外的、知的の世界をふまえて、それを契機として、それと重ね合わされるように、その根底に、人間存在の自然的欲求としての、平和(幸福)への情念(*passion*)と、それを実現しようとする理性「的思考」とがある。そのことに生活者としての人間の、つまり生活世界の人間そのものの自覚的表象を観る(直観する)ことができるのである。我々は、ホッブズにおいて、その自覚的表象を、経験のなかで、自然に(おのづから)会得した(学んだ)と思えない自然権(*right of nature*)



の主張に、より明瞭にそれを見出すことができる。「自然権とは、各人が、かれ自身の自然すなわちかれ自身の生命を維持するために、かれ自身の欲するままにかれ自身の力を用いるという、各人の自由である。したがって、かれの判断と理性において、そのためにもっともてきとうな手段だともわれるあらゆることを、おこなう自由である。」<sup>(48)</sup>我々は科学と人間との本来的な係わり方をこのような彼の主張に見出す。ホッブズの哲学は人間学的な自然権の哲学として成立し、科学（学問）を包括して体系化されている。<sup>(49)</sup>

一方、フッセルの場合で云えば、これまでのところで、主として「危機」を手がかりに述べて来たごとく（7頁以降）、最近代のヨーロッパの諸学（科学）の、人間に対する危機的状況という現代の課題に対するフッセルの問題意識がある。これは、ホッブズの問題意識と正に軌を一にするものである。

#### 四

これまでにおいて、我々は「汝自身を知れ」ということばの意味を解明しながら（一）、次にフッセルの自然的態度、また彼のデカルト批判をとおして（二）、そのあげく明らかになったフッセルとホッブズとの、基本的な関心における類似性を指摘してきた（三）。

しかし、これまでのところ、近代科学の発展を尊重しながらも、主として、科学の原理的な限界を明らかにすることによって、科学と人間を区別する、引き離すことに目を注ぎすぎた憾みがある。如何なる意味においても、学問としての科学は人間の重要な知的営みであることを否定することは勿論できない。

人間は内的経験において、自然から、自然を主とし人間を従として、つまり自然に学ぶことから始まり、そして、人

間は外的経験において、人間が自然に問いかけ（その意味において、人間から）、人間を主とし自然を従として（自然に答えてもらうことによって）自然を学ぶ。この、自然に学ぶことを契機として、つまり、それとの係わりで、自然を学ぶこと、それが我々のテーマとした「科学と人間」における科学である。<sup>50</sup>

人間は、内的にせよ、外的にせよ、いづれにせよ経験することによって、そして自然を介して、いろいろなことを欲求し、かつ知り、そしてそれらによって生じるいろいろなことを希い、それを実現しようと行為する。それが生活するということである。そのような存在理解が、自覚化の原理によって観られた（理解された）内容に、対象化の原理によって見られた（理解された）内容を経験的に統合した（重ね合わせた）人間そのものの理解である。この存在が、フッセルのいう私、および私によって相互主観的に類推される私のような他の人びとであり、またホッブズのいう思考する物体である。これが「科学と人間」における人間である。

この人間こそ、繰り返し述べてきた、目で見ることのできない生活世界における世界内存在としての人間そのものである。その人間が対象的に自然に問いかけて、自然を学ぶことによって獲得する知の体系としての科学が、ややもすると対象化の原理を逸脱して、あたかも人間そのものを知ることができるかの如き（人間そのものを見ることができるときの如き）錯覚に陥る。「汝自身を知れ」は科学にも云えることなのである。

このように、科学の権利と限界をはっきりと弁えたりえて、改めて我々は、「汝自身を知れ」からはじめて、あらゆる学問、あらゆる行為をとりあげなければならぬ。そのとき、ホッブズの自然権的な、人間の自己主張は、重要な示唆を与えているのではあるまいか。

科学から人間へではなくして、人間から科学へなのである。

## 〔付記〕

たまたま、脱稿と前後して、一九九二年一月二十二日に「臨時脳死及び臓器移植調査会」（いわゆる脳死臨調）の最終答申がなされた。その内容は、多数意見として「脳死は人の死」であることを認めている。但し、それに賛同しない少数意見の内容も含まれている。

確かに、脳死にせよ、心臓死にせよ、人間における死の問題に関しては、医学、生物学などの科学（的知見）が主役であることは否定できない。しかし、医療における今日の<sup>こんにち</sup>的な、この重大な問題において、生物学的ヒトの意味の強い人ということばが用いられて論議されている点に注目したい。多数意見として、脳死は人の死であるとは主張されているが、人間の死であるとは云っていない。どちらかと云えば、科学主義の色彩が強い。果たせるかな、少数意見として、脳死を人の死とすることに反対したり、疑いをもつ主張には、人間ということばが繰返し用いられている。

科学と人間の区別と統合という問題は、医療の場——それは医療従事者と病人という人間関係の場である——において、現代の文明の在り方を象徴する問題として、いま正に問われているのである。

（一九九二・一・二八）

## 註

- (1) The English Works of Thomas Hobbes (Scientia Verlag Aalen): Vol. 3, p. xi. 水田洋訳「リヴァイアサン」(一) (岩波文庫) 三九頁以下。なお、ここで云う情念の類似性と情念の対象の類似性は区別されねばならない。しかし、その区別とそれぞれの情念の対象の認知についても、経験的累積により、より妥当な認識は可能になる。

- (2) *ibidem* p. xii' 同上四〇頁。
- (3) *ibidem* p. xii' 同上四〇頁。
- (4) フッセルも次のように述べている。「デルフォイの神託、汝自身を知れ (gnōthi seauton)」、は新たな意味を獲得した。実証科学 (positive Wissenschaft) は世界の中に迷い込んだ学問 (Wissenschaft) である。我々は先ず判断中止 (epoché) によって世界を捨てねばならぬ、而して次に普遍的な自己反省において世界を再び獲得するのである。アウグスティヌスは次のように云っている。「怒って外に行かんと欲するな、汝の中に帰れ、真理は人の心の中にあり」と。」Husserliana (Martinus Nijhoff). Bd. I. S. 183. 山本万二郎訳「現象学序説―デカルト的省察録―」(創文社) 一九九頁。差当り指摘するだけに留めておく。
- (5) S・W・ホーキング「ホーキング、宇宙を語る」林一訳(早川書房)、特に、8. 宇宙の起源と運命 参照。
- (6) K. Jaspers : Einführung in die Philosophie (R. Piper & Co Verlag). S. 72.
- (7) Husserliana. Bd. III. S. 10, 渡辺二郎訳「イデーニ I」(みすず書房) 五九頁。
- (8) *ibidem* S. 57. 同上二五頁。
- (9) 「イデーニ」の第二巻は、第一巻(初版は一九一三年に出版)に引きつづき、少くともその草稿は一九二二年には出来上っていたと推測される。Husserliana. Bd. IV (イデーニ・第二巻) XV. 参照。
- (10) Die krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学)の第一部と第二部は一九三六年に発表されたが、第三部は未完に終り死後に、若干補われて発表された。これらはすべて Husserliana. Bd. VI に所収されている。因みにフッセルは一九三八年に死去している。(細谷恒夫・木田元訳(中央公論社)解説参照)
- (11) Husserliana. Bd. IV (「イデーニ」第二巻) S. 179.
- (12) *ibidem* S. 208.
- (13) *ibidem* S. 208.
- (14) *ibidem* S. 183. なお、註(11)~(14)に関しては、前掲の渡辺二郎訳「イデーニ I」の訳注三三二頁以下参照。
- (15) Husserliana. Bd. III. S. 63, 同上二三三頁。
- (16) 自然的には「心理学 (psyché の学) は自覚的に定立された私がどのように機能するか、その能作そのものの開示として、はじめてその存在理由を有すると思われるのであるが、近代の心理学 (psychology) は能作の内容の対象化されたものの解明という方法で

近代自然科学的に形成された。それ故に主観の本質に迫ることができなかった。(前掲の細谷・木田訳「危機」の解説四二二頁参照。)

- (17) Husserliana. Bd. V. S. 145. 渡辺訳「イデーン<sup>I-I</sup>」二二頁。
- (18) ibidem S. 141, 同上二五二頁。
- (19) 前掲書・山本万二郎訳「現象学序説―デカルト的省察録」序六頁。
- (20) Husserliana. Bd. III. S. 75, 同上二五二頁。
- (21) フレヒトの「ガリレイの生涯」は一九三八年の秋に一応完成したが、その「直後の一二月に、ドイツでオットー・ハーンらによる原子核分裂の成功のニュースを聞いて、すでに若干の手直しを行っている」(岩波文庫「ガリレイの生涯」岩渕達治訳・訳者あとがき二九八頁)ということには、いささか暗示的な意味合を感じる。
- (22) Husserliana. Bd. VI. S. 1, 細谷・木田訳「危機」訳一三頁、冒頭第一部、第一節の標題。
- (23) ibidem S. 1, 同上三頁。
- (24) ibidem S. 3, 同上二六頁。
- (25) ibidem S. 3, 同上二六頁以下。
- (26) ibidem S. 3, 同上二六頁。
- (27) ibidem S. 3, 同上二七頁。
- (28) ibidem S. 20, 同上三八頁。
- (29) ibidem S. 60, 同上八五頁。
- (30) ibidem S. 61, 同上八五頁。
- (31) ibidem S. 41, 同上六一頁。
- (32) The Philosophical Works of Descartes (Cambridge Univ. Press). Vol. I. p. 152, デカルト著作集(白水社) 2「省察および反論と答弁」四一頁〔所雄章訳〕。
- (33) デカルト自身も物心二元論的哲学を整備する一方、心身結合体としての人間を問題にしている。それは、「情念論」(ibidem Vol. I. p. 329) 著作集三二六五頁以下〔花田圭介訳〕。および「エリザベイトあて(一六四三年六月二十八日)」書簡(同上二九四頁以下〔竹田篤司訳〕)などによっても明らかである。しかし、問題のまま残された。そして現在も残されたままであるというのが実態である。

- (34) Husserliana Bd. VI, S. 82, 同上二二頁。
- (35) *ibidem* S. 81, 同上二二頁。
- (36) *ibidem* S. 82, 同上二二頁。
- (37) *ibidem* S. 80, 同上二〇頁。
- (38) Husserliana Bd. I, S. 182 (因みに、このテキスト「Cartesiansche Meditationen」の最初の出版、但しそれはフランス語訳であったが、それは一九三一年であった)、同上二九八頁。
- (39) Husserliane Bd. VI, S. 176, 同上二四七頁。この概念は「危機」の主要なテーマの一つであり、多くの個所でとりあげられ、かつ多義であるが、特に第五十一節「生活世界の存在論」という課題(Bd. VI, S. 81)、及び前掲訳の解説四二二頁以下を参照されたい。
- (40) エドムント・フッサール「現象学の理念」(Husserlian Bd. II, 所収、立松弘孝訳・みすず書房) 訳者あとがき一八九頁。
- (41) Husserliana Bd. VI, S. 234, 同上三二七頁。
- (42) *ibidem* S. 272, 同上三七五頁。
- (43) 星薬科大学紀要(22号)の拙文「ホッブズの物体一元論について」を参照されたい。
- (44) Hobbes, *ibidem* Vol. 4, p. 2.
- (45) Hobbes, *ibidem* Vol. 1, p. 102.
- (46) *ibidem*.
- (47) *ibidem* p. 116, 同上二〇六頁。
- (48) *ibidem* p. 116, 同上二〇八頁。
- (49) ホッブズ哲学については、星薬科大学紀要(22号)の拙文「ホッブズの物体一元論について」(前掲書)、および同(24号)「ホッブズ哲学の体系について」を参照されたい。
- (50) この問題に関しては、星薬科大学一般教育論集第七輯の拙文「経験と形而上学」を参照されたい。